

Islamismus, Kulturkonflikt, Terrorismus: was sind die Bedingungen von Eskalation und Deeskalation?

Eckert, Roland

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eckert, R. (2005). *Islamismus, Kulturkonflikt, Terrorismus: was sind die Bedingungen von Eskalation und Deeskalation?* (Rechtspolitisches Forum, 27). Trier: Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-315108>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier hat die wissenschaftliche Forschung und Beratung auf Gebieten der Rechtspolitik sowie die systematische Erfassung wesentlicher rechtspolitischer Themen im In- und Ausland zur Aufgabe. Es wurde im Januar 2000 gegründet.

Das *Rechtspolitische Forum* veröffentlicht Ansätze und Ergebnisse national wie international orientierter rechtspolitischer Forschung und mag als Quelle für weitere Anregungen und Entwicklungen auf diesem Gebiet dienen. Die in den Beiträgen enthaltenen Darstellungen und Ansichten sind solche des Verfassers und entsprechen nicht notwendig Ansichten des Instituts für Rechtspolitik.

Der Beitrag ist der um Literaturhinweise ergänzte Abdruck des Vortrages, den der Verfasser am 23. November 2004 gehalten hat.

ISLAMISMUS, KULTURKONFLIKT, TERRORISMUS – WAS SIND DIE BEDINGUNGEN VON ESKALATION UND DEESKALATION?

PROF. DR. ROLAND ECKERT

1975-2004 Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie,
Bildungs- und Jugendsoziologie, Universität Trier

Die islamistischen Terroranschläge der letzten vier Jahre haben die Angst vor der Bedrohung durch die Muslime und die Überzeugung von einem unvermeidlichen „clash of civilizations“ (*Huntington* 1996) bei vielen Menschen verstärkt.

Islam und Westen – ein Grundkonflikt?

Im Hintergrund der Konflikte erscheint zunächst eine *fundamentale Differenz zwischen traditionellen Familienformen und Glaubensvorstellungen in islamischen Ländern einerseits und den westlichen Werten*, wie sie sich in den letzten zweihundert Jahren herausgebildet haben, andererseits. Dabei ist es für die Konfliktdynamik zunächst unerheblich, ob diese Glaubensvorstellungen tatsächlich dem Koran entstammen, ob in ihnen „nur“ die Familienordnung zur Zeit des Propheten festgeschrieben ist oder ob spätere lokale Traditionen oder familienpolitische Interessen sakralisiert worden sind.¹ In jedem Fall stoßen grundlegende Gerechtigkeitsvorstellungen aufeinander. Konfliktpunkte

¹ Das Verhältnis von lokaler Tradition und „echtem“ Islam wird seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts immer wieder im Islam diskutiert. Viele rechnen Positionen, die als „islamisch“ identifiziert werden (etwa die arrangierte Ehe, aber auch die mangelnde Gleichberechtigung der Geschlechter), eher lokalen Traditionen zu, aber gerade nicht dem Islam. Die Diskussion in der Diaspora dreht sich häufig um die Reinigung des Islam vom bloß lokalen Erbe. Dabei werden allerdings gegensätzliche Positionen eingenommen: sowohl solche, die dem Gleichberechtigungsgebot des deutschen Grundgesetzes entgegenkommen, als auch solche, die die Differenz zu diesem verstärken.

sind insbesondere die Fragen der individuellen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, wie sie in der freien Partnerwahl von Männern und Frauen, in der Einschätzung von sexueller Selbstbestimmung und Homosexualität, in der Gleichberechtigung von Mann und Frau in und außerhalb der Ehe und schließlich in der Freiheit, sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen, zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus geht es um Vorstellungen von Ehre und ihrer Wahrung über Gewaltandrohung und Gewalt.² Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass hier nicht *der* Islam gegen *den* Westen steht. „Westliche“ Positionen werden durchaus auch unter Muslimen (z.B. in den städtischen Oberschichten der Türkei oder bei den Aleviten) vertreten und die Auffassungen fundamentalistischer christlicher und jüdischer Gruppen³ dürften mit „islamischen“ Werten häufig mehr übereinstimmen als mit den „libertinen“ Lebensmustern, wie sie sich im Westen, insbesondere seit der Jugendrevolte der sechziger Jahre, herausgebildet haben (und an jedem Badestrand rund um die Welt als leibhaftige Verführung bzw. als Verführung durch den Leibhaftigen in Erscheinung treten).

Im Zusammenhang mit diesen Wertkonflikten stehen dann grundsätzliche *Fragen der politischen Ordnung*. Für viele Musli-

2 Insbesondere bei den Vorstellungen von Geschlechterbeziehungen, Familienehre und Racheandrohung handelt es sich um Muster, die auch in archaischen Gesellschaften christlichen Bekenntnisses, also etwa in Mani, Korsika, Montenegro und Schottland galten und vermutlich überall dort anzutreffen sind, wo Konflikte nicht über ein staatlich garantiertes Rechtssystem lösbar sind, sondern die Mobilisierung verwandtschaftlicher Kampfbereitschaft nahelegen. Im ländlichen Raum der Türkei wird ein großer Unterschied zwischen dem Ehrsystem und dem Islam gemacht. Insbesondere die Blutfehde wird häufig auch im Widerspruch zum Islam gesehen, „weil das Leben in der Hand Gottes ist“ (vgl. *Schiffauer, W.* [1987]: *Die Bauern von Subay*. Stuttgart: Klett Verlag: 67-73).

3 Noch vor 50 Jahren haben katholische Gelehrte die Gleichstellung der Geschlechter im Grundgesetz zu verhindern versucht und in einem Gutachten das „natürliche Herrschaftsrecht des Mannes“ postuliert (*Albert Ziegler* 1958). Und nicht nur Muslime, sondern auch Baptisten unter den Aussiedlern versuchen, ihre Kinder wegen des Sexualkundeunterrichts von der Schule fern zu halten.

me ist Religion keine Privatsache, sondern erhebt den Anspruch, Grundlage einer Gesellschaftsordnung zu sein, die gerade heute aus den Aporien des Sozialismus und des Kapitalismus herausführen könne. Hierbei werden dann unterschiedliche Belege aus dem Koran herangezogen: z.B. aus der Phase in Mekka, in der der Prophet Toleranz einforderte, aus der Phase der Vertragsschließung in Medina, in der der Konflikt unterschiedlicher Stämme zu befrieden war, und der Phase des Krieges, in der die junge Religion ihren Überlegenheitsanspruch verteidigen und durchzusetzen versuchte. Entsprechend fallen die Schlussfolgerungen unterschiedlich aus. Im Unterschied zur christlichen Tradition hat sich aber im Islam nie eine augustinische „Zwei-Reiche-Lehre“ herausgebildet, die zu einer Relativierung der diesseitigen Ordnungsvorstellungen hätte führen können.⁴ Auch hat der Islam keine Epoche der Aufklärung und Säkularisierung durchschritten, in denen in Europa den universellen Geltungsansprüchen der Religionen das Gebot der Toleranz abgenötigt wurde. Einige islamistische Gruppierungen beanspruchen zumindest für Länder mit muslimischer Mehrheit die unmittelbare Rechtsgeltung der Scharia, der aus dem Koran und den Hadithen entwickelten Rechtsordnung. Damit stellt sich für sie und die Gesellschaft, in der sie leben, das Problem der Widersprüche zwischen staatlichem und religiösem Recht.

Die Forschungslage darüber, welche Position die unterschiedlichen, in Deutschland aktiven muslimischen und islamistischen Gruppen einnehmen, ist unübersichtlich, weil die Gruppen sich selbst andauernd verändern und neue Positionen einnehmen, ohne den alten abzuschwören. Gerade in der Frage, ob die Stellung der Geschlechter oder das Konzept der Ehre in der Offenbarung festgeschrieben sei oder den „lokalen“ Traditionen entspringe, werden in der Diaspora kontroverse Positionen diskutiert, die dann die Trennlinien zwischen einzelnen Gruppen bestimmen. So wird zwischen Gleichwertigkeit und rechtlicher Gleichstellung unterschieden, um islamische Rechtsvorstellungen und die Gleichheitsforderung des Grundgesetzes aneinan-

⁴ Allerdings ist hier einzuwenden, dass auch in Europa weder die Zwei-Reiche-Lehre noch die herrschaftlich verordnete Toleranz die Ausbildung von Gruppen verhindert hat, die ihre „Wahrheit“ notfalls auch mit Gewalt durchsetzen wollen.

der anzunähern, ganz ähnlich wie das der erwähnte katholische Theologe 1958 tat. Dabei spielen auch die Reaktionen der Gesellschaft und des Staates der Einwanderungsländer eine Rolle: Welche Erfahrungen der Anerkennung oder der Ablehnung werden gemacht? Schließlich können diese Erfahrungen wiederum von unterschiedlichen Gruppen ganz verschieden interpretiert werden: Während z.B. laizistische Muslime das Kopftuchverbot begrüßen, weil sie im Kopftuch ein Symbol der mangelnden Gleichberechtigung der Frau sehen, ist es für traditionalistische Gruppen Ausdruck der Diskriminierung eines Glaubenssymbols und verstärkt die Vorstellungen der Demütigung durch die westliche Kultur.

Auf eindrucksvolle Weise wurden die gegensätzlichen Positionen der wissenschaftlichen Beobachter bei einem Hearing im Innenausschuss des Bundestags am 20.09.2004 deutlich, in dem die Reichweite des und die Bedrohung durch den Islamismus abgeklärt werden sollte. Das Feld ist höchst unübersichtlich: „Der Islam ist keine Kirche. Die außerordentliche Heterogenität des organisierten Islam im Blick auf *Ethnien* (Türken, Araber, Bosnier, Albaner etc.), religiöse *Grundrichtungen* (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadiyya), *religiös-politische Orientierungen* (konservativ-orthodox, ‚säkularistisch‘, islamistisch) und die *Organisationstypen* der Vereine und Verbände (zentralistisch, dezentralistisch, föderativ) erschweren eine Typologisierung“ (Kandel 2004: 2). Ebenso schwierig ist die Begriffsbestimmung des Islamismus. Man kann sich zwar relativ rasch darauf einigen, dass es darum geht, ob und welche politischen Konsequenzen aus der Religion für die Gestaltung des öffentlichen Raums abgeleitet werden. Hier werden jedoch ganz unterschiedliche Richtungen als islamistisch bezeichnet. „Dies umfasst Positionen, die von der Unvereinbarkeit von Demokratie und Islam ausgehen ebenso wie Positionen, die Islam und Demokratie als wesenverwandt charakterisieren, und die den Islam im säkularen Rechtsstaat vertreten wollen. Schließlich gibt es auch Positionen, die über die Unvereinbarkeitsthese hinaus postulieren, „dass ein wahrhaft islamisches Leben nur in einem islamischen Staat oder in einer islamischen Gesellschaft denkbar ist“ (Schiffauer 2004: 53). Dabei werden jedoch Zugeständnisse an die realen Mehrheitsverhältnisse gemacht in dem Sinne, dass eine auf der Scharia basierende islamische Verfassung nur in islamischen Ländern

durchgesetzt werden, für nichtislamische Länder eher jede politische Ordnung respektiert wird, die das Recht auf freie Religionsausübung gewährleistet (*Schiffauer* 2000). Wenn freilich solche Organisationen die „Steinigung der Ehebrecherin“ nicht verurteilen wollen, sofern sie in islamischen Gesellschaften stattfindet, dann wird für eine westliche Gesellschaft die weitere Einwanderung zumindest zum Problem. Schließlich gibt es die ‚dihadistische‘ Variante des Islamismus auch in Deutschland, die davon überzeugt ist, dass die Botschaft des Koran heute gegen den Unglauben und die Libertinage des Westens und dessen Imperialismus durchgesetzt werden müsse – und dies auch notfalls mit Gewalt. Nach *Kandel* gibt es Indizien, „dass diese ‚dihadistische‘ Variante in Deutschland gute Entwicklungschancen hat, selbst wenn nach der Aufdeckung der Hamburger World-Trade-Centre-Attentäter-Zelle um Mohammed Atta eine verstärkte Ermittlungstätigkeit eingesetzt, sich der Fahndungsdruck erhöht hat und die Sensibilität für islamistische Einfluss-Strategien gewachsen ist“ (*Kandel* 2004: 6). „Zur Zeit wird gegen 182 der Unterstützung des Terrorismus verdächtige Islamisten ermittelt, in 70 Fällen vom BKA. Es gibt eine ernstzunehmende terroristische Gefahr, die von islamistischen Gruppen und Einzelpersonen in Deutschland ausgeht“ (*Kandel* 2004: 7). Diese ‚dihadistische‘ Position wird wiederum von moderaten Islamisten, die auf Koexistenz setzen wie etwa *Tarik Ramadan* (Enkel eines der Gründer der islamischen Muslimbruderschaft), kritisiert: Deutschland und Europa sei kein „Land des Krieges“, sondern ein „Land des Bekenntnisses“ (*Kandel* 2004: 2). Damit verbunden ist die Vorstellung, dass Muslime die Anerkennung ihrer differentiellen Identität und sozialen Praxis im Rahmen der westlichen Rechtsordnung durchsetzen müssten, nicht aber über einen Dihad.⁵

5 Auch im internationalen Zusammenhang ist der Begriff unscharf: „An einem Rand des Spektrums werden Osama bin Ladin und seinesgleichen als Islamisten bezeichnet. Am anderen Ende – so kann man es oft in unseren Zeitungen lesen – sei auch die Regierungspartei der Türkei islamistisch. Also eine Partei, die ihr Mandat auf demokratischem Weg gewonnen hat und ihr Land auf einen klaren europäischen Kurs führt und die als ihr Staatsideal die Demokratie europäischer Ausprägung nennt. Wenn das Spektrum, das mit dem Begriff ‚Islamismus‘ eingefangen werden soll, so weit reicht, darf man sich fragen, ob

Terrorismus

Terror ist Teil einer „asymmetrischen Kriegsführung“, die die offene Feldschlacht mit den Staatsgewalten meidet, sie aber zu Gegenschlägen herausfordert und dadurch Solidarisierungswellen in den Bevölkerungsgruppen zu provozieren versucht, als deren Avantgarde sich die Akteure verstehen (*Waldmann 1998*). Seit den späten 60er Jahren wurde der Terrorismus mehr und mehr ein internationales Phänomen und über private Firmen und Spenden finanziert (*Hoffman 2002*), die Handlungslogik blieb jedoch die gleiche: Unmittelbares Ziel ist nicht der „Sieg“, sondern die Verbreitung von Schrecken und Furcht (*Waldmann 2003*), die dann freilich in manchen Fällen zum Rückzug des Gegners führen können. Ob Terrorismus Erfolg hat, hängt zum einen davon ab, ob er die Sympathie oder gar Solidarität von Bevölkerungsgruppen gewinnt, also ein solidarisches Kollektiv hat oder herstellen kann, zum anderen, welche Kosten der Gegner in Kauf zu nehmen bereit ist. Drittens ist die Rekrutierung von Terroristen an Transformationen subjektiver Identität gebunden, die hoch voraussetzungsreich sind.

In dem öffentlichen Diskurs konkurrieren bislang zwei *Erklärungsmuster*: die *deprivationstheoretische Erklärung*, derzufolge wahrgenommene Benachteiligung für die Gewaltbereitschaft ursächlich ist, und die *kulturalistische Erklärung*, derzufolge unverträgliche kulturelle Traditionen zu fortschreitenden Spannungen und Konflikten führen. Sowohl „relative Deprivation“ als auch „Kulturkonflikt“ spielen auch im Vorfeld des islamistischen Terrorismus eine Rolle. *Relative Deprivation* kann darin gesehen werden, dass Muslime sich gedemütigt fühlen, weil sie in einem hoffnungslosen ökonomischen und militärischen Rückstand ge-

dieser Terminus nicht den Blick auf die Realitäten mehr verstellt, als erleichtert. Mir scheint der Begriff ‚islamistisch‘ ohne nähere Bestimmung nur beschränkt nützlich, vielleicht vergleichbar mit ‚rechts‘ oder ‚links‘ in unserer politischen Topographie. ‚Islamistisch‘ in diesem breiten Sinne bedeutet wohl lediglich, dass sich eine politische Strömung oder Kraft zum Handeln in Politik und Gesellschaft inspirieren lässt von den religiösen und kulturellen Traditionen muslimischer Länder und Völker.“ (*Volkmar Wenzel* auf der Herbsttagung des BKA am 03.11.2004).

genüber „Christen“ und „Juden“ stehen, obwohl ihnen im Koran einmal Suprematie versprochen wurde. Deprivation kann oben-drein verstärkt empfunden werden, weil sich die postkolonialen Modernisierungsversprechen in vielen Ländern nicht erfüllt haben. Ein *Kulturkonflikt* wird in der beschriebenen fundamentalen Differenz zwischen traditionellen Familienformen und Glaubensvorstellungen in islamischen Ländern einerseits und den westlichen Lebensformen andererseits gesehen.

Relative Deprivation und Kulturkonflikt reichen aber zur Erklärung der Gewalteskalation bis hin zum Terrorismus nicht aus. Empfundene Benachteiligung führt in vielen Fällen nicht zur Revolte, und ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen können durchaus nebeneinander existieren, ohne dass es zu fortwährender und fortschreitender Gewalt kommt. Hier soll darum eine *dritte konflikttheoretische Erklärung* vorgestellt werden, nämlich dass unregulierte Konflikte zu Interaktionsspiralen (Rückkopplungsschleifen) führen, in denen Gewalt eskaliert.

Zur Transformation kollektiver Identität im Konflikt

Die zentralen Prozesse in terroristischen Bewegungen sind (wenn wir einmal von der Finanzlogistik absehen): die Entstehung von solidarischen Kollektiven und die Identitätstransformation der beteiligten Akteure. Beide gehen in der Regel den Konflikten nicht voraus, sondern sind Teil des Konfliktgeschehens selbst. Kollektivbildung und Identitätstransformation hängen eng miteinander zusammen, können aber auch divergieren. So war der Terrorismus der siebziger Jahre in Deutschland erfolgreich bei der subjektiven Identitätstransformation bei potentiellen Akteuren, scheiterte aber bei der Erzeugung eines solidarischen Kollektivs, weil die Menschen sich nicht mit den Rebellen, sondern mit dem angegriffenen Staat solidarisierten (Eckert, R. 1978).

Wie vollzieht sich *die Erzeugung solidarischer Kollektive und die Transformation von Identitäten*? Menschen haben üblicherweise eine Fülle von Identitäten, die sie situativ aktualisieren, wenn sie als Familienmitglied, in ihrem Beruf, in ihrem Verein, als Nachbar, als Angehöriger einer Religionsgemeinschaft, einer Ethnie

oder einer Nation handeln. Während Zugehörigkeiten in der unmittelbaren Interaktion im Alltag durch die Komplementärrollen eindeutig und plausibel werden, ist die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften, Weltanschauungskollektiven, Ethnien, Klassen und Nationen als „imaginierten Gemeinschaften“ (Anderson 1988) sehr viel voraussetzungsreicher. In ihnen werden symbolische Grenzen stabilisiert, die im Alltag nicht notwendig aufscheinen und deutlich werden. Vor allem zwei Prozesse tragen zur Befestigung imaginierter Gemeinschaften bei: Einmal können Grenzziehungen ideologisch befestigt werden, indem die jeweilige Zugehörigkeit essentialisiert wird (siehe Wetzstein et al. 1999; das „wahre“ Deutschtum, die „reine Lehre“ etc.). Grenzziehungen werden aber – zum anderen – stärker noch evident durch Konflikte und insbesondere durch lebensbedrohliche Konflikte mit anderen Gemeinschaften. In diesen wird der Einzelne existentiell und situationsübergreifend auf den Schutz und die Solidarität in einem Kollektiv hingewiesen, auch wenn er sich zuvor dem Kollektiv kaum oder nur in bestimmten Situationen zugeordnet hatte (Morokrasic-Müller 2001). So gesehen sind es nicht einfach traditionell divergierende kollektive Identitäten, die zu Konflikten führen, sondern es sind Konflikte (worum auch immer sie gehen), die die kollektive Identität herstellen oder zu ihrer Radikalisierung benutzt werden (Eckert, J. 2002). Der deutsche Nationalismus ist in den Franzosenkriegen entstanden; der Zionismus als Antwort auf den Antisemitismus, wie er in der Affäre Dreyfuss zum Ausdruck kam; der kurdische Nationalismus über die zentralstaatliche Assimilationspolitik gegenüber den Kurden als angeblichen „Bergtürken“. Bereits Marx hat deutlich gemacht, dass „Klassenbewusstsein“ nicht linear aus einer Klassenlage hervorgeht, sondern sich erst in konkreten Auseinandersetzungen zwischen Arbeitern und Kapitalisten konstituiert. (Ich plädiere also dafür, Max Webers Begriff des Ressentiments weniger auf Strukturen als vielmehr auf Ereignisse, Siege oder Niederlagen zu beziehen.)

Wie geschieht dies? Der Konflikt befestigt über Angst und Hoffnung eine dominante Identität unter vielen. In dem Maße, wie wir z.B. als Albaner Schutz suchen müssen oder als Serben das Land der „heiligen Klöster“ verteidigen, legen wir uns situationsübergreifend auf eine ethnische Zugehörigkeit fest und werden

von anderen auf sie festgelegt. Wahrnehmungspsychologen sprechen von einer Kontrastverschärfung, die unter Streßbedingungen stattfindet. Wer Angst hat, generalisiert die Bedrohung. Je mehr die Angst umgeht, um so wichtiger wird es zu wissen, auf welcher Seite jemand steht. Freundeskreise, Nachbarschaften werden alsbald von potentiellen Feinden gesäubert. Reiche des Bösen und des Guten werden definiert. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ist nicht, wie *Carl Schmitt* (1932) glaubte, das „Wesen des Politischen“, sondern Ergebnis und Instrument von Konfliktverschärfung. Dabei verändern sich die Konfliktthemen selbst: Am Anfang stehen häufig noch einzelne Streitpunkte, in denen ein Kompromiß denkbar ist wie z.B. die Beteiligung einer Ethnie oder Religionsgemeinschaft am öffentlichen Dienst, die Anerkennung der Sprache einer Minorität, die Verteilung von Land und Wasser. Wenn der Konflikt unreguliert bleibt und die Konfliktparteien ihre Einsätze erhöhen, Solidarität und Unterstützung von Glaubens-, Gesinnungs- oder Volksgenossen einwerben, werden die Streitpunkte fortschreitend essentialisiert und generalisiert. „Militant enmity ... keeps the movement going by constructing the conflict – whatever conflict – to be existential (*Eckert, J.* 2003: 5). Schließlich ist es dann das „Wesen“ der kollektiven Identität, in deren Namen konkrete Signale und Konfliktszenarien gesucht werden können. „Die Geschichte erscheint als ein in die Länge gezogener oder anhaltender Machtkampf, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln ausgetragen wird“, so charakterisierte *Senghaas* (1969: 72) vor fünfunddreißig Jahren die protracted-conflict-Schule der Strategie in den USA. Diese „historizistische“ (*Popper* 1944) Konstruktion ist wieder einmal weltweit wirksam und führt zu einer *reziproken Legitimation* der Kriegstreiber auf beiden Seiten. Je mehr Leben und Lebenszeit diesseits oder jenseits der Front investiert worden sind, je höher der Blutzoll ist, um so „heiliger“ wird die Idee und um so schwerer werden alle Versuche der Deeskalation. Dann wird das Amselfeld zum Inbegriff der jahrhundertlangen Demütigungen der Serben durch die Muslime; dann wird Ayodhya zur Geburtsstätte eines Hindu-Gottes, die vor Jahrhunderten durch den Bau einer Moschee entweiht worden sei; dann wird die Souveränität über den Tempelberg unteilbar, weil nur eine Bedeutung, die jüdische oder die islamische, „wahr“ sein könne. Auf diese Weise entstehen solidarische, leidensfä-

hige und gewaltbereite Kollektive und agieren schließlich in einer „kosmischen Auseinandersetzung“ (Juergensmeyer 2000: 242).

An diesem Prozeß der Essentialisierung einer gemeinschaftlichen Identität nehmen nicht alle Personen eines potentiellen Kollektivs synchron teil. Verschiedene Interessenlagen differenzieren sich aus: so die der „Kriegsgewinnler“, deren soziale Geltung und deren materielle Lage vom Konflikt gespeist wird. Ihre Interessenlage konkurriert häufig mit der vormaliger Honoratioren, deren Geschäfte gerade vom Frieden abhängen, und unterscheidet sich wiederum von den Sympathisanten des Kollektivs in der Diaspora. Letztere tragen Wesentliches zur Finanzierung der Bewegungen bei, ohne dass ihr Alltagsleben vom Konflikt bestimmt würde, wie etwa die Finanzierung der IRA durch irischstämmige US-Amerikaner gezeigt hat.

Ökonomistische Erklärungen, die „wirtschaftliche Interessen“ als Ursache ansetzen, sind nicht ausreichend. Ökonomische und machtpolitische Interessen können den Prozeß der Essentialisierung nutzen und vorantreiben. Jedoch können die Beteiligungsmuster nicht auf sie reduziert werden. Der Einsatz des eigenen Lebens ist kaum rational, er kann es aber werden, wenn es beispielsweise keine anderen Existenzchancen gibt, wie dies bei vielen Kindersoldaten und jugendlichen Attentätern der Fall sein mag. Der Einsatz des eigenen Lebens wird vollends rational, wenn die eigene Identität im religiösen, revolutionären, ethnischen oder nationalen Kollektiv aufgegangen ist (Berghoff 1997) und die „autistische“ (Senghaas 1995: 210) Weltsicht des Kollektivs übernommen wurde. Daher ist die Frage nach der Transformation der Identität der Akteure zu stellen. Dies kann auf doppelte Weise geschehen: Einmal mag Schulung vor allem bei Jugendlichen zu einer totalen Identifikation führen. Entscheidend sind dabei Kampf- und Lagererfahrungen, in denen die Gemeinschaft im Glauben und das wechselseitige Vertrauen unter den späteren Akteuren aufgebaut werden, das für clandestine Operationen unerlässlich ist. In der Vergangenheit haben die Ausbildungslager in Afghanistan, in Bosnien und Tschetschenien diese Vertrauensgemeinschaft hergestellt (Roy 2004). Viele Kämpfer aus dieser Zeit sind mittlerweile tot, aber im Irakkrieg werden gegenwärtig neue Terroristen herangezogen, sehr viel mehr als

durch die amerikanische Intervention vernichtet werden konnten. Bedeutsamer als Schulung dürften aber m.E. Demütigungen durch die Gegenseite, Opfer- und Gewalterfahrungen sein: Religion und Gewalt gelten als Gegenmittel gegen Demütigungen (*Juergensmeyer* 2000: 187). In vielen Fällen führten nicht religiöse Besonderheiten gläubige Personen zur Gewalt, sondern – gerade umgekehrt – Gewaltsituationen haben religiöse Rechtfertigungen nach sich gezogen (*Juergensmeyer* 2000: 161). Erlebte und ausgeübte Gewalt verändern die Weltsicht. Sie tun dies, indem sie unabwendbare Fragen stellen, ohne eindeutige Antworten vorzugeben. Unter diesen Antworten sind Vergeltung und Opferbereitschaft eine plausible Reaktion, die die persönliche Würde sichert. Selbst der Erfolglose kann zumindest den Preis erhöhen, den die Gegenseite für ihren Sieg zu zahlen hat. Demgegenüber ist der Rat der Bergpredigt vorraussetzungsreicher, so präzise er auch die Ausweglosigkeit der Vergeltungslogik markiert.

Diaspora: Relativierung oder Radikalisierung?

In welchem Zusammenhang stehen nun Migration, Gewaltkonflikte und Terrorismus? In einigen Fällen ist der Zusammenhang offenkundig, insbesondere wenn Menschen in einem Einwanderungsland sich bedroht sehen: So hat der staatlich geförderte Transfer von Bevölkerungsgruppen aus Java nach Süd-Kalimantan dort zum ethnischen Kampf geführt. Ähnlich konfliktverschärfend dürfte die israelische Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten sein. In Deutschland konnten angesichts der Zuwanderung von 5 Millionen zwischen 1988 und 1992 Überfremdungsängste entstehen, fremdenfeindliche Ausschreitungen stimuliert und völkische Rettungsphantasien verbreitet werden (*Willems* 1993).

Schwieriger wird es, wenn wir den Beitrag der Migranten selbst zu ethnischen und kommunalistischen Konflikten analysieren. Häufig wird die Frage gestellt, ob die Diaspora aus Muslimen Islamisten mache. Gewiss sind viele Iren in den USA, Hindus in Großbritannien, Kurden in Deutschland, Muslime in aller Welt Förderer radikaler ethnischer oder religiöser Bewegungen. Zu-

Zugleich sind sie es, die es gelernt haben, mit unterschiedlichen situativ aktualisierbaren Identitäten umzugehen und ihre ethnische oder religiöse Identität auf Feiertag und Familie zu konzentrieren. Genau diese „Einklammerung“ von askriptiver Identität ist aber ambivalent. Der in ihr angelegte Abstraktionsprozeß von der herkömmlichen Alltagskultur kann sowohl zur Relativierung als auch zur Radikalisierung religiöser Identität führen (Roy 2002). Nur eine Minderheit der maghrebinischen Immigranten in Frankreich sind praktizierende Muslime. Gleichwohl gibt es unter ihnen eine erhebliche Anzahl von Islamisten. Bei diesen haben gerade die Herauslösung aus lokalen und verwandtschaftlichen Traditionen und die eigenständige Lektüre des Korans zur Fundamentalisierung geführt. Ähnliches ist für die Genese der islamistischen Kalifatsbewegung in Deutschland nachgewiesen worden (Schiffauer 2000). Migration produziert also eine Lebenslage, die viele Fragen stellt, ohne Antworten zu determinieren, so wie Merton (1937) dies für anomische Situationen postuliert hat; die Radikalisierung der kulturellen Zugehörigkeit ist eine von möglichen Antworten. Kulturtheoretisch ist dies als ein Phänomen der „Wählbarkeit“ von Sinn zu interpretieren. Nicht nur die sozialen Positionen, die erworben werden können, sondern auch die angeborenen und ererbten („askriptiven“) Vorgaben wie Geschlecht, religiöse und ethnische Zugehörigkeit werden – in ihrer Bedeutung für das Individuum – wählbar. Über die Medien, über Video, TV und Internet etabliert sich ein globaler Markt von Identitätsmustern (Winter/Eckert 1990). Die Aufladung auch von askriptiven Identitäten mit existentieller Bedeutung („werden, was man eigentlich immer schon war“) ist dann ein Wahlakt in diesem Feld. Sie ist darum nicht eine traditionalistische Antwort auf die Modernisierung, sondern eine moderne Antwort auf die immer weniger selbstverständliche Tradition. Gandhis Dhoti, die litauische Tracht ultraorthodoxer Juden in New York, der Mao-Look der 68er, das Patriarchen-Gewand der Al-Qaida-Häuptlinge und die Rastalocken des Underground sind Embleme der Selbststigmatisierung im Sinne einer gewählten oder erfundenen Tradition.

Es ist also nicht einfach das Fortbestehen archaischer Zugehörigkeiten, das den Siegeszug der weltbürgerlichen Gesellschaft im Sinne *Kants* gefährdet, sondern es sind höchst moderne Pro-

zesse der Wählbarkeit von Identität, die in Konflikten radikalisiert werden und dann den Weltfrieden gefährden können. Die Konstruktion eines ‚Zusammenpralls der Kulturen‘ (*Huntington*) ist insofern falsch, als der zunehmende Kontakt der Kulturen zu vielerlei Reaktionen führen kann. Die Rückbesinnung spezifischer Traditionen auf „Blut und Überzeugung, Glaube und Familie“ (*Huntington* 1996: 194) und deren Radikalisierung ist nur eine von ihnen und nicht notwendig die dominante. Und Fundamentalismus ist meistens nicht gewalttätig (*Marty/Appleby* 1991: 814). Die Konflikte folgen nicht einfach aus dieser Rückbesinnung, sondern können ganz unterschiedliche Ursachen haben: Der Kampf um Land, um Wasser, um die Macht eines Clans, um den Anteil an staatlichen Privilegien steht durchaus neben Konflikten um öffentliche Moral und kulturelle Hegemonie und kann diese in Dienst nehmen.

Konfliktregulierung

Konflikte, wie immer sie entstanden sind und worum immer sie gehen, enden in der Gewalt, wenn sie nicht in Institutionen aufgefangen werden. Während regulierte Konflikte (*Dubiel* 1992; *Hirschman* 1994) die demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen stärken und das Individuum für multiple Identitäten freigeben, forcieren unregulierte und gewalttätige Konflikte über Angst und Hoffnung die Transformation der Identität. Sie wird zunehmend eindeutig, Freund und Feind, Gut und Böse werden getrennt, Ambivalenz, die ansonsten gerade durch die kulturelle Differenzierung der Moderne ermöglicht ist, wird vernichtet. Nicht der nach *Huntington* (1996: 95) aus einer „Distinktivitätstheorie“ abzuleitende Rückgriff auf traditionelle Identität produziert Konflikte, sondern eskalierende Konflikte reduzieren die Vielfalt von Identitäten auf diejenigen, die die persönliche Integrität und Würde zu sichern scheinen; und dies können, müssen aber nicht fundamentalistische Identitäten und schon gar nicht deren Bekräftigung durch Gewalt sein. Terrorismus ist daher nicht Ausdruck einer spezifischen Kultur (der Basken, der Iren, der Tamilen, der Tschetschenen, der Palästinenser), er ist auch nicht notwendig eine Folge kultureller Unverträglichkeiten – sondern Terrorismus wird in Konflikten ausgebrütet, die über Jahrzehnte

hinweg verschleppt worden sind und sich nun über ethnische, religiöse oder ideologische Solidaritätslinien ausweiten und radikalisieren. Nur ein Friedensprozess in Nordirland, in Sri Lanka, im Kaukasus oder im Nahen Osten kann diesen Prozeß stoppen.

Das Ziel dieser Überlegungen war es, die Transformationsprozesse zu bezeichnen, die den Weg in den Terrorismus bestimmen. Könnte dieser fatale Film nicht auch rückwärts laufen? De-eskalation ist schwieriger als Eskalation, weil Vertrauen rascher zerstört als aufgebaut ist. Vertrauen ist eine generalisierte Annahme, deren Falsifikation durch wenige Einzelfälle, deren Verifikation aber nur durch das andauernde Ausbleiben solcher Fälle glaubhaft wird. Zudem können Rechtsstaaten dem Kampf mit Terroristen nicht ausweichen, auch wenn sie damit deren dichotome Weltsicht bekräftigen. Beides: Zurückweichen und Eintreten in einen Vergeltungszirkel, auf das Terrorstrategen hoffen, kann zu weiteren Eskalationsschritten führen (diese Einsicht wird auch von spieltheoretischen Experimenten zu einem iterierten Gefangenendilemma gestützt [Axelrod 2000]). Das eigentliche Ziel muss es sein, die Radikalisierung der Gemeinschaften zu stoppen, als deren selbsternannte Avantgarde die Terroristen sich verstehen. Und dies kann gelingen: Wenn Würde gewahrt wird, wenn ökonomische und demokratische Chancen sich öffnen, wird Kooperation folgen, und aus Kooperation kann Vertrauen erwachsen (Schneckener 2002: 501). Dieses Vertrauen allerdings wird eher in überstaatliche Institutionen investiert werden, die als mehr oder minder unparteiisch gelten und in denen Perspektivenübernahme (Eckert/Willems 1992) institutionell verankert ist. Auf der internationalen Ebene befinden wir uns aber gegenwärtig noch auf einer vorstaatlichen Stufe der Konfliktbearbeitung, am ehesten zu vergleichen mit der anarchischen Rechtsordnung in Island vor 1000 Jahren, in der ein Althing Recht sprechen, aber selbst nicht durchsetzen konnte. So geht es darum, über Staatenbünde und über die Vereinten Nationen Schlichtungsverfahren, Rechtsregeln und Sanktionsinstrumente (vom Embargo bis zur bewaffneten Intervention) aus- und aufzubauen, also überstaatliche Regelungsmuster sukzessiv zu begründen (Eckert, R. 1998). Überstaatliche Institutionen sind wiederum auf die Unterstützung und die Kontrolle durch eine global orientierte civil society (Diamond/McDonald 1993; Ropers 1995)

angewiesen. Hoffen wir, dass gerade in der weltweiten Diaspora – aber nicht nur dort – religiöse, humanistische und politische Organisationen daran mitwirken, einen neuen und anderen Ost-West-Konflikt zu überwinden, dessen Entstehen wir gegenwärtig beobachten müssen.

Literatur

- Anderson, Benedict* (1988): Die Erfindung der Nation. Frankfurt/M.
- Axelrod, Robert* (2000): Die Evolution der Kooperation. München: Oldenbourg.
- Berghoff, Peter* (1997): Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse. Berlin: Akad.-Verlag.
- Diamond, Louise/McDonald, John* (1993): Multi-Track Diplomacy: A Systems Approach to Peace. Washington: Institute of Multi-Track Diplomacy.
- Dubiel, Helmut* (1992): Konsens oder Konflikt – die normative Integration des demokratischen Staates. In: Kohler-Koch, Beate (Hrsg.): Staat und Demokratie in Europa: 18. Wissenschaftlicher Kongreß der deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft. Opladen: 130-137.
- Eckert, Julia* (1998): Ethnizität, ethnische Konflikte und politische Ordnung – Theorien und Befunde im Überblick. In: Eckert, Roland (Hrsg.): Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung. Opladen: Leske + Budrich: 271-312.
- Eckert, Julia* (2002): Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42-43: 23-30.
- Eckert, Julia* (2003): The Charisma of Direct Action – Power, Politics and the Shiv Sena. New Delhi: Oxford University Press.
- Eckert, Roland* (1978): Terrorismus als Karriere. In: Geißler, Heiner (Hrsg.): Der Weg in die Gewalt. München, Wien: Olzog.
- Eckert, Roland* (1998): Gewalt und die Chancen friedlicher Konfliktregulierung. In: ders. (Hrsg.): Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung. Opladen: Leske + Budrich: 313-337.
- Eckert, Roland/Willems, Helmut* (1992): Konfliktintervention – Perspektivenübernahme in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Opladen: Leske + Budrich.
- Elwert, Georg* (2003): Charismatische Mobilisierung und Gewaltmärkte. Die Attentäter des 11. September. In: Sack, Detlef; Steffens, Gerd (Hrsg.): Gewalt statt Anerkennung? Aspekte des 11.9.2001 und seiner Folgen. Frankfurt a.M./Berlin/Brüssel/New York/Oxford/Wien: Peter Lang Verlag: 55-76.

- Hirschman, Albert* (1994): Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society. In: Political Theory, 22, 2: 203-218.
- Hoffman, Bruce* (2002): Terrorismus – der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Huntington, Samuel P.* (1996): Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europaverlag.
- Juergensmeyer, Mark* (2000): Terror in the mind of God. The global rise of religious violence. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kandel, Johannes* (2004): Organisation Islam in Deutschland und gesellschaftliche Integration. Hearing des Innenausschusses des Deutschen Bundestags, Berlin.
- Kant, Immanuel* (1784): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott* (1991): Conclusion: An Interim Report an a Hypothetical Family. In: dies. (eds.): Fundamentalisms observed. Chicago/London: The University of Chicago Press: 814-842.
- Merton, Robert K.* (1938): Sozialstruktur und Anomie. In: Sack, F./König, R. (Hrsg.) (1968): Kriminalsoziologie. Frankfurt: Akad. Verlagsgesellschaft.
- Morokasic-Müller, Mirjana* (2001): Interethnische Ehe in Zeiten von Nationalismus und Gewalt: Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien. In: Schlehe, Judith (Hrsg.): Interkulturelle Geschlechterforschung. Frankfurt: 153-173.
- Popper, Karl R.* (1944): Das Elend des Historizismus. 7. Aufl. Tübingen (2003): Mohr Siebeck.
- Ropers, Norbert* (1995): Friedliche Einmischung: Strukturen, Prozesse und Strategien zur konstruktiven Bearbeitung ethnopolitischer Konflikte. Berghof Report Nr. 1. Berlin.
- Roy, Olivier* (2004): Netzwerk des Terrors – Markenzeichen al-Qaida, in: Le Monde diplomatique, September 2004, S. 6f.
- Roy, Olivier* (2002): L'islam mondialisé. Paris: Éditions du Seuil: S. 79-101.
- Schiffauer, Werner* (2000): Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmitt, Carl* (1932): Der Begriff des Politischen. Hamburg: Hanseatischer Verlag.

- Schneckener, Ulrich* (2002): *Auswege aus dem Bürgerkrieg*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Senghaas, Dieter* (1995): Die Wirklichkeit der Kulturkämpfe. *Leviathan*, 2: 197-212.
- Senghaas, Dieter* (1969): *Abschreckung und Frieden*, Frankfurt: Europäische Verlagsanst.
- Waldmann, Peter* (1998): *Terrorismus. Provokation der Macht*. München: Gerling-Akad.-Verlag.
- Waldmann, Peter* (2003): *Terrorismus und Bürgerkrieg*. München: Gerlin-Akad.-Verlag.
- Wetzstein, Thomas A./Reis, Christa/Eckert, Roland* (1999): Die Herstellung von Eindeutigkeit – Ethnozentrische Gruppenkulturen unter Jugendlichen. In: Dünkel, Frieder & Geng, Bernd (Hrsg.): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*. Mönchengladbach: Godesberg: Forum Verlag: 139-176.
- Winter, Rainer/Eckert, Roland* (1990): *Mediengeschichte und kulturelle Differenzierung – Zur Entstehung und Funktion von Wahl-nachbarschaften*. Opladen: Leske + Budrich.
- Willems, Helmut* (zus. mit Roland Eckert, Stefanie Würtz, Linda Steinmetz) (1993): *Fremdenfeindliche Gewalt. Einstellungen - Täter - Konflikteskalation*. Opladen: Leske + Budrich.
- Ziegler, Albert* (1958): *Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Gleichberechtigung von Mann und Frau*. Heidelberg: F.H.Kerle/E.Nauwelaerts.